

tholische Leben Stockholms wie kein anderer in jener Zeit gestützt und getragen. Immer wieder hat er seinen Einfluß genutzt, um unter den führenden Kreisen des Landes die Rechte und Freiheiten der kleinen katholischen Minderheit zu behaupten. Wegen seiner sehr großen Schenkung für die Einrichtung des ersten Stockholmer Krankenhauses im Jahre 1752 wurde er vom König geadelt. Als er starb, wurde seine edle Persönlichkeit sowohl von Lutheranern als auch von Katholiken vermißt. Seine katholische Begräbnisfeier durfte in aller Öffentlichkeit begangen werden – ein damals ganz außergewöhnlicher Ehrenerweis. – Gestalten wie Vogler und Antivari waren aber seltene Ausnahmen. Die Wirklichkeit der meisten Katholiken sah wahrhaftig ganz anders aus. Als 1784 die erste über-nationale katholische Gemeinde errichtet wurde, hatte der apostolische Vikar Nicolaus Oster vor allem die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die armen Arbeiter in seiner Gemeinde materiell überleben konnten. So mußte sich die Gemeinde mit provisorischen Räumlichkeiten begnügen, bis man die S:ta Eugenia Kirche im Jahre 1837 einweihen konnte.

Die Autorin hat in ihrem Buch eine große Menge an Quellenmaterial aufgearbeitet. Dem Leser bietet sie eine hinreißend interessante Dokumentation über Menschen, die ein Stück bis jetzt allzu unbeachteter Kultur- und Kirchengeschichte Schwedens ausmachen. Es ist zu hoffen, daß das Buch eine entsprechende Aufnahme finden wird. Der einzige Mangel des Buches besteht in einigen wenigen sprachlichen Unebenheiten. – Zum Schluß kann man sich fragen, was aus diesen Generationen von katholischen Einwanderern geworden ist. Die Antwort muß zunächst pessimistisch ausfallen. Von den heutigen Katholiken Schwedens dürfte kaum noch jemand da sein, der von diesen Einwanderern des 18. Jahrhunderts abstammt. Einige kehrten wieder nach Hause zurück, die allermeisten paßten sich der neuen Umgebung an. Andererseits waren es diese Menschen, die den Weg zu Toleranz und Religionsfreiheit im Lande bereiteten. So haben sie doch dazu beigetragen, die Bedingungen für die katholische Minderheit im Lande zu verbessern. Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt ...

U. JONSSON S. J.

MARTINA, GIACOMO, *Pio IX (1867–1878)* (Miscellanea Historiae Pontificiae 58). Rom: Editrice Pontificia Università Gregoriana 1990. 613 S.

Nun liegt der dritte und letzte Band der großen Monographie über Papst Pius IX. vor. Wie auch in den früheren Bänden liegt der besondere Wert der Darstellung darin, daß sie ermöglicht, den persönlichen Anteil des Mastai-Papstes an den unter ihm und durch ihn getroffenen Entscheidungen und geschehenen Entwicklungen genauer einzuschätzen. Und dieser Anteil ist im allgemeinen eher größer denn geringer, als man vermuten würde.

Das 1. Kapitel („Prima di Porta Pia“, 1–52) befaßt sich mit der weiteren Entwicklung der „Römischen Frage“ bis 1870, behandelt dabei freilich auch einzelne innerkirchliche Vorgänge mit italienischem Schwerpunkt, welche die Ordensgemeinschaften der Kongregation von Subiaco (29–32), der Redemptoristen (32–34) und Salesianer (34) betreffen. Die Entwicklung ist gekennzeichnet durch nur sehr partielle Erfolge in den Verhandlungen über die Wiederbesetzung der verwaisten oder vakanten Bistümer, im übrigen durch beiderseitige Verhärtung. Die Rolle des Papstes, besonders gegenüber der laizistischen italienischen Gesetzgebung, bestand nicht in einer wie auch immer gearteten realisierbaren politischen Alternative, wohl aber einerseits in der Ermutigung der Bischöfe und Ordensleute, andererseits in klaren Verhaltensregeln im Sinne von „Protest, aber kein (aktiver) Widerstand“ (26–29, 35, 258 f.). – In dem folgenden Kap. über Pius IX. und die katholischen Ostkirchen (53–110) tritt vor allem die persönliche Verantwortung des Papstes für die umstrittene Bulle „Reversurus“ von 1867 hervor, welche, erst für die Armenier, dann für andere unierte Ostkirchen, die bisherige Autonomie der Bischofswahlen beschneid und starke Widerstände hervorrief. Denn diese Entscheidung traf der Papst, wie der Verf. durch neue Dokumente beweist, gegen die Mehrheit der Propagandakongregation, die sich in ihren Sitzungen vom 27. 5. und 4. 6. 1867 für Beibehaltung der traditionellen Praxis aussprach (68–70). Hier hörte Pius IX. alleine auf den lateinischen Patriarchen Valerga von Jerusalem, bzw. fand in

ihm eine willkommene Stütze für bereits persönlich getroffene Entscheidungen (70 f.). Für den Papst war wichtig, daß bei Respektierung der östlichen liturgischen Riten doch möglichste Einförmigkeit in der Disziplin herrschen sollte (82 f. Anm. 55). Vor allem ging es darum, den Laieneinfluß bei den Bischofswahlen auszuschalten (75), wenn auch nachher in Erklärungen des Apostolischen Stuhls schrittweise Abschwächungen erfolgten (85, 90 f., 94). – Mit besonderer Spannung verfolgt man das Kap. über das 1. Vatikanum (111–232). Hierauf soll etwas detaillierter eingegangen werden. Vor allem gestützt auf das vom Verf. herausgegebene Tagebuch des Jesuitenpaters Franco und die von Croce in „Archivum Historiae Pontificiae“ 1985–87 veröffentlichten „Memorie“ des Kurienerzbischofs Tizzani, akzentuiert der Verf. stark den persönlichen Anteil des Papstes, wobei freilich die Rolle manch anderer Akteure, insbesondere von Senestrey und Manning, nach Meinung des Rez. etwas zu wenig beachtet wird. Deutlich wird jedenfalls, daß das Konzil eine klare, reif durchdachte persönliche Entscheidung des Papstes war (120 f., 140), zumal im unmittelbaren Kontext von Syllabus und „Quanta cura“. Es ging darum, der Verurteilung des Naturalismus und dem Bekenntnis zur übernatürlichen Ordnung noch größere Resonanz durch ein Konzil zu verleihen. Die Rolle Dupanlous ist hier keineswegs von so entscheidender Bedeutung, wie noch Aubert annimmt. Daß der Bischof von Orléans es gewesen sei, der anlässlich der Bischofsversammlung von 1867 einen immer noch zögernden Papst definitiv zum entschiedenen Festhalten am Konzilsplan bestimmt habe, stützt sich nur auf seinen Biographen Lagrange. In Wirklichkeit seien die Bemühungen Dupanlous nicht vonnöten gewesen; Pius IX. sei längst entschieden gewesen (139 f.). – Ist dies wirklich so sicher? M. meint, der Papst habe „quasi certamente dall'8 dicembre 1866“ beschlossen, das Konzil in der Ansprache vom 26. 6. 1867 offiziell anzukündigen (139). Dafür sehe ich jedoch keine Belege. Am 8. Dezember 1866 lud Pius IX. zu der Bischofsversammlung anlässlich der 1800-Jahr-Feier des Martyriums Petri und Pauli und der Kanonisierung verschiedener Märtyrer und sonstiger Heiliger ein. Vom Konzil ist hier keine Rede. Sicher wurde der Konzilsplan seit 1865 vom Papst zusammen mit Kardinälen und einer Reihe von befragten Bischöfen erwogen. Und es ist höchstwahrscheinlich, daß Pius IX., als er am 8. Dezember 1866 die Bischofsversammlung vom Juni 1867 einberief, auch den Konzilsplan und seine eventuelle Verkündigung im Hinterkopf hatte. Aber all dies schließt Schwanken noch nicht aus. Zu bedenken ist weiter, daß Pius IX. später, in einer Unterredung vom 1. 3. 1870 mit dem Chefredakteur Piccirillo von der „Civiltà Cattolica“, selber Andeutungen einer damaligen Unsicherheit macht: Er habe schon 1867 vorausgesehen, daß über die päpstliche Unfehlbarkeit die Gegensätze ausbrechen würden; aber er habe sie nicht in dieser Stärke geahnt; wenn er sie in dieser Stärke vorausgesehen hätte, wisse er nicht, was er damals getan hätte: „vielleicht hätte er das Konzil einberufen, vielleicht auch nicht“ (Franco, *Appunti storici*, 234). Nun ist durchaus damit zu rechnen, daß Lagrange die Rolle Dupanlous überbewertet. Seine von Aubert übernommene Version kann nicht als sicher gelten. Ich sehe aber auch das Gegenteil noch nicht als bewiesen an.

Damit zusammen hängt die Frage: In welchem Maße hat Pius IX. die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auch schon vorgängig zur öffentlichen Polarisierung des Jahres 1869 als eines der Ziele oder gar als das Hauptziel des Konzils betrachtet? M. hält es für wahrscheinlich, daß es sich z. B. bei dem Februar-Artikel der „Civiltà“ 1869, bzw. seiner Approbation, um einen Versuch des Kardinalstaatssekretärs Antonelli, wenn nicht des Papstes, handelte, die öffentliche Meinung auf bereits getroffene Entscheidungen vorzubereiten (156). Andererseits greift wohl eine monokausale Reduktion auf die zielstrebige Politik des Papstes zu kurz. Denn seit den einschlägigen Diskussionen auf der Bischofsversammlung von 1867 wurde klar und mußte auch – wie aus dem zitierten Bekenntnis vom 1. März 1870 hervorgeht – dem Papst klar werden: „Il problema dell'infallibilità era sul tappeto, e sarebbe stato difficile evitarlo“ (140). – Es wird insgesamt, wie aus Franco und Tizzani hervorgeht, deutlich, in welchem Maße die Sympathien des Papstes bei den Intransigenten und extremen Infallibilisten lagen. Der lange umstrittene Ausspruch gegenüber Kardinal Guidi „La tradizione sono io“ ist nun durch die von Croce publizierten *Memorie Tizzanis*, die sich auf das Zeugnis Guidis selbst berufen (während alle bisher bekannten Quellen sekundärer Art waren), sicher

belegt (207, vollständige Zitation des Berichtes von Tizzani im Appendix IV, 555–57). – Die Frage der Freiheit des Konzils wird kurz auf S. 215 berührt. Freilich bedürfte diese Frage wohl einer ausführlicheren Behandlung, als es hier geschieht. Gerade aus den „Memorie“ Tizzanis, aber auch aus dem Tagebuch Icards im Archiv von Saint-Sulpice, scheint hervorzugehen, daß eine ganze Reihe vor allem italienischer (vor allem kirchenstaatlicher) Bischöfe (namentlich genannte oder anonym bleibende) sich scheuten, mit infallibilitätskritischen Positionen offen hervorzutreten, um sich nicht die Mißgunst des Papstes zuzuziehen. Und daß diese in einem solchen Fall sehr massiv sein konnte, ja daß Pius IX., hier Theologie und Kirchenpolitik heillos vermengend, darin sofort prinzipielle Illoyalität ihm gegenüber und Liebedienerei gegenüber der italienischen Regierung erblickte, wurde gerade im Falle des Kardinals Guidi überdeutlich. Es ging dabei nicht darum, daß den finanziell von der Kurie abhängigen Bischöfen mit Entzug ihrer Unterstützung gedroht worden wäre, wenn sie sich auf die Seite der Minorität stellen sollten. Dafür ist kein einziger Fall belegt. Was wohl ernster zu nehmen ist, ist eine gewisse innere Unfreiheit gegenüber dem leicht erregbaren und doch zugleich sympathischen und geliebten Papst, dem sich entgegenzustellen auch Männer wie Ketteler oder Connolly (vgl. Mansi 52, 370 A/B) innere Überwindung kostete. Sie mußten gleichsam gegen den spontanen Drang ihres Herzens ihrem Gewissen folgen.

Es folgt das Kap. über die „Römische Frage“ während und nach „Porta Pia“ (233–301). Wie der Verf. schon vorher in mehreren Einzelbeiträgen gezeigt hat, war die Haltung Pius' IX. beim Zusammenbruch des Kirchenstaates die einer supranaturalistischen Erwartung eines miraculösen Eingreifens der göttlichen Vorsehung (234–36, 238 f.). Realistische Vorkehrungen wurden nicht getroffen. Eine Einzelfrage ist die, weshalb es überhaupt zu einem kurzen militärischen Widerstand kam, der immerhin bis zur Erstürmung der Porta Pia etwa 50 Soldaten das Leben kostete. Pius IX. hatte ursprünglich den Befehl gegeben, bei dem ersten Schuß die weiße Flagge zu hissen, um unnötiges Blutvergießen zu vermeiden. Tatsächlich wurde dieser Befehl jedoch noch am 19. September, also am Vorabend der Geschehnisse, auf Betreiben des Generals Kanzler, für den ein wenigstens kurzer militärischer Widerstand Ehrensache war, durch den Papst selbst dahingehend geändert, daß erst nach Öffnung einer Mauerbreche kapituliert werden sollte. Die Legende, Kanzler habe eigenmächtig den Befehl des Papstes überschritten, ist kaum zu halten (242, vgl. Appendix VII, 564–66). Es war der Papst selbst, der einen sinnlosen, wenn auch kurzen Widerstand erlaubte, ohne viel zu überlegen, „wieweit das, was man damals Soldatenehre nannte, mit den christlichen Prinzipien vereinbar war“ (242) – und der dazu noch gleichzeitig vor dem diplomatischen Korps sich über Belanglosigkeiten verbreitete (244 f.). Ein solches Verhalten war übrigens auch nicht mit der klassischen kirchlichen Lehre vom „gerechten Krieg“ vereinbar, die auch bei einer „gerechten Sache“ Kriegführung nur bei Aussicht auf Erfolg erlaubte. – Bei aller grundsätzlichen Ablehnung der neuen Machthaber gab es doch auch in der Kurie offene Fragen hinsichtlich eines *modus vivendi*. Die eine Frage war die der Einholung des staatlichen „Exequatur“ für die Ernennung der neuen Bischöfe. Bis 1875 herrschte hier die Linie der Intransigenz vor (267 f.). Allmählich fand man jedoch Auswege. Einen Einschnitt scheint hier der Tod Antonellis im November 1876 darzustellen, nach welchem die Linie der Intransigenz aufgegeben wurde (269). Sehr unterschiedliche Positionen in der Kurie gab es aber auch in der nach außen anscheinend klaren Frage des „*Non expedit*“, wo sich 1876 eine Kardinalskommission sogar für seine Aufgabe aussprach, seltsamerweise ohne daß dies konkrete Folgen zeitigte (276).

Die folgenden Kap. behandeln vor allem die kirchenpolitischen Hauptprobleme nach Ländern gegliedert. Sie befassen sich mit Rußland (303–26), mit Spanien und Frankreich (327–68), mit dem preußisch-deutschen (und schweizerischen) Kulturkampf (369–410), mit Österreich (411–34), mit dem Kampf gegen die Freimaurerei vor allem in Brasilien (435–56), wo die innerkirchliche Spaltung, auch unter den Bischöfen, und die Symbiose zwischen Freimaurerlogen und traditionellen Frömmigkeitsreformen (Infiltration in die Bruderschaften) die Situation so hoffnungslos machte. Das letzte Kap. (457–526) faßt eine Reihe übrigbleibender innerkirchlicher Themen zusam-

men. Insgesamt ergeben sich vor allem folgende interessante Grundlinien: Die Stärke des päpstlichen Wirkens Pius' IX. ist die jeder blockartigen kirchlichen Geschlossenheit: sie liegt vor allem in der moralischen Rückendeckung und Ermutigung verfolgter Katholiken. Dies tritt besonders in Rußland und im preußisch-deutschen Kulturkampf hervor. Der andere Faktor, der eine solche kirchliche Solidarität, vor allem in Deutschland, erst möglich machte, nämlich die katholische Laienbewegung, wird sowohl in Italien wie in Deutschland in seiner positiven geschichtlichen Rolle erst seit 1860 stärker erkannt, aber auch dann noch mit erheblichem Mißtrauen beobachtet (277–82, 395, 464–66). Als noch gefährlicher denn die offenen Feinde gelten die „liberalen Katholiken“, die einen Dialog mit der modernen Welt und damit einen Kompromiß „zwischen Christus und Belial“ suchen (so in den Instruktionen an den neuen Pariser Nuntius Meglia 1874: 365, ferner 457 f.). Auch die französische Jesuitenzeitschrift „Etudes“ entgeht nicht diesem Verdikt (458–60). Die Option ist dabei nach wie vor stärker für die „Societas christiana“ als für die „Freiheit der Kirche“ (notfalls in einem pluralistischen Staat). Ein zentrales Thema ist und bleibt der Kampf gegen die Religionsfreiheit, bis dahin, daß für den Papst die Toleranz gegen die Protestanten in Spanien schlimmer zu sein scheint als die Unterdrückung der Katholiken in Rußland und ihre Zwangsbekehrung zur Orthodoxie (348). Dies wird deutlich in Spanien (342–51), wo Rom anfangs nicht einmal für die berühmte „Hypothese“ Sinn aufbringt (345), mit der es sich freilich am Ende doch abfinden mußte (350 f.). Dieselbe unrealistische Prinzipienstarre zeigt sich gegenüber dem Österreicher Franz Josephs II. (419–22). Sie zeigt sich aber auch in modifizierter Weise in Deutschland. Bezeichnend ist hier die römische Reaktion auf ein Münsteraner Manifest deutscher Katholiken, das in der Deutschen Reichs-Zeitung vom 6. 8. 1876 veröffentlicht wurde. Dieses Manifest protestierte im Namen der Freiheit aller gegen die Kulturkampfgesetzgebung und forderte uneingeschränkte Religionsfreiheit. Auf Betreiben Franzelins, welcher einwandte, die Katholiken dürften niemals positiv die Freiheit des Irrtums, also der Protestanten unterstützen, sie könnten höchstens diese passiv dulden, entging es nicht dem römischen Tadel (403–05). Diese intransigente Haltung im Grundsätzlichen, für die übrigens M. auf die bisher so noch nicht erkannte Bedeutung von Kardinal Caterini hinweist (266, 536), verbindet sich im Einzelfall durchaus mit einer gewissen Flexibilität in der pastoralen Praxis und in Fragen, die dem Papst nicht so unmittelbar am Herzen lagen. So brachte Pius IX. in Frankreich, wo er sicher die monarchische Restauration unterstützte, doch andererseits kein Verständnis für die Hartnäckigkeit des Grafen von Chambord in der Flaggenfrage (Lilienbanner, nicht Trikolore) auf (362).

Neues erfährt man auch über die (realisierten und gescheiterten) Kardinalsernennungen und ihre Hintergründe (486–95). Insgesamt sind es pastoralere Kriterien, die in den Vordergrund treten. Es finden sich jedoch keine profilierten Vertreter der Konzilsminorität. Der Vorzug gilt den Intransigenten. – Einige Detailkorrekturen: Adames von Luxemburg kann nicht zu den „Gemäßigten“ während des Konzils gerechnet werden (182). – Der Franziskaner, welcher die Schrift verfaßte „Ist Döllinger Häretiker?“, ist der spätere Augsburger Bischof Petrus Hötzl, nicht Petrus Stolz (185 Anm. 166: vielleicht hat ihn auch Pius IX. falsch geschrieben!). – Falk war preußischer Kultusminister, nicht Justizminister (372). – Die Schlußzusammenfassung (527–39) bietet eine gelungene Gesamtwürdigung von Person, Pontifikat und Werk Pius' IX.: eine Gestalt durchaus mit religiösen Qualitäten, auch mit einer soliden und einfachen Frömmigkeit, nicht mit einer theologisch reflektierten, aber im allgemeinen auch nicht überspannten, sondern mit gesundem Menschenverstand gepaarten – dabei jedoch durch die Ereignisse und eine gewisse simplizistische Geschichtstheologie die Kirche in einem mehr oder weniger totalen Gegensatz zur Moderne treibend, wobei gerade die spezifischen Herausforderungen der Zeit an ihm vorbeigehen (533 f.). Das nunmehr abgeschlossene Werk dürfte jedenfalls als Standardwerk über Pius IX. über lange Zeit unüberholt bleiben.

KL. SCHATZ S. J.